

22.-*Crítica heideggeriana del concepto de conciencia en Husserl*. En J. VELARDE - J. A. CERESO – A. DE LA PIENDA, *Studia philosophica I*, Oviedo, 1999, pp. 269-295

*RESUMEN: Un concepto fundamental de la crítica de Heidegger a Husserl es el concepto de conciencia. Heidegger cree que este concepto en Husserl tiene sus raíces en Descartes y en Tomás de Aquino. Al concepto husserliano contraponen Heidegger el del Dasein concreto y fáctico.*

La crítica de Heidegger a la fenomenología de Husserl comenzó pronto. Ya en las primeras clases de 1919 sobre la determinación de la filosofía se muestra Heidegger crítico con Husserl en varios conceptos. Heidegger considera los actos de reflexión sobre las vivencias, tal como los afirma Husserl, como una postura teórica, ya que se referirían a "algo" como desde fuera de ello. Considera también Heidegger ya entonces que la reducción husserliana que llega a las esencias tiene carácter objetivante<sup>1</sup>. A partir de ahí, la crítica de Heidegger a Husserl se da en numerosos lugares de sus escritos, de forma más o menos extensa. En las clases del año siguiente, Heidegger expresa que la *epoché* husserliana que llega hasta lo eidético es también objetivante, está demasiado relacionado con lo general o con la especie y no correspondería al comprender propio del ser histórico.

Heidegger acepta la fenomenología como método para filosofar. Pero la crítica sobre todo porque ni en Husserl ni en Max Scheler se plantearían las preguntas fundamentales de la filosofía: Pregunta por el ser de la conciencia, pregunta ulterior por el ser del Dasein y pregunta por el sentido del ser en general, que sería la pregunta más fundamental.

Aquí nos vamos a ocupar de la crítica del concepto de conciencia en Husserl. Una crítica explícita del mismo se hace en varios lugares; pero donde se realiza con mayor detención es en las clases de 1923/24: *Introducción a la investigación fenomenológica (Einführung in die phänomenologische Forschung)*. Que el concepto de conciencia sea fundamental para Husserl, lo dice él mismo explícitamente en las *Ideas*, en las cuales define la fenomenología como la *ciencia descriptiva de la conciencia pura transcendental*, según expresa Heidegger al comienzo de sus clases<sup>2</sup>. Al concepto husserliano de conciencia transcendental contrapondrá Heidegger el de Dasein concreto y fáctico.

## 1. El concepto de conciencia en Husserl

Heidegger se pregunta: ¿Cómo llega la conciencia a convertirse en el tema central de una ciencia fundamental como pretende ser la fenomenología? Esto no sería casual ni arbitrario. La preeminencia de la conciencia se fundaría en posibilidades propias del Dasein, que están ya preindicadas en la misma filosofía griega. Si esto es así, las transformaciones

---

<sup>1</sup> M.HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987, pp. 99. 238-240 (GA 56/57)

<sup>2</sup> M.HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt 1994, p. 47 (GA 17)

que ha habido en este tema a lo largo de la historia, desarrollarían o encontrarían algo propio del Dasein<sup>3</sup>.

De manera explícita, el concepto de conciencia no existe en la filosofía griega; pero sí estaría implícito en ellos lo que hoy llamamos conciencia. Aristóteles alguna vez, hablando de la percepción, afirma que percibimos juntamente el ver, como si éste fuera un ente. Habría que preguntarse qué clase de percepción es ésta, mediante la cual percibimos el ver o el oír. Lo mismo sucede con el pensar. Y entonces habría que preguntarse por el carácter del ser de este pensar que piensa el percibir. Como quiera que se responda, parece claro que la percepción del propio comportamiento sí ha estado presente en la reflexión de los griegos. Y en la filosofía griega tardía se conoció también el concepto de conciencia, que tuvo luego un mayor desarrollo en la teología cristiana<sup>4</sup>.

En Aristóteles no se habla de conciencia, a pesar de que tiene un tratado acerca del alma. Se trata, más bien, del ente del mundo, que se considera desde cuatro puntos de vista: 1) Según las categorías. 2) Según la potencia y el acto. 3) Según el accidente. 4) El ente como verdadero y como falso. Sí se puede ver que este ente tiene relación con el lenguaje (las categorías); con la vida, que tiene siempre posibilidades de ser; con el Dasein. ¿Cómo se llega, pues, al tema de la conciencia, que ha sido el tema de la filosofía posterior?<sup>5</sup>.

Antes de buscar raíces históricas más lejanas, Heidegger hace ver en el contexto filosófico más reciente cómo la conciencia ha llegado a ser un tema fundamental en la fenomenología. Para comprender la postura de Husserl, hay que tener en cuenta el desarrollo histórico, sobre todo a partir del siglo 19: la tendencia a construir una filosofía científica, la reacción y la vuelta a Kant en el neokantismo; y sobre todo las pretensiones del psicologismo de encontrar en la psicología un fundamento de la lógica y de la teoría del conocimiento.

El primer trabajo de la fenomenología surge en conexión con este último hecho y como crítica del mismo. El objeto de la psicología entonces no era el alma, sino la conciencia (*Bewusstsein*). Husserl continúa con esta idea. Pero lo que busca es llegar a un estado de cosas o a un ámbito en el que se pueda preguntar por todos los objetos de la lógica. Esta ha tratado tradicionalmente de conceptos, juicios y raciocinios, que tienen un significado y se pueden expresar mediante proposiciones. El interés de Husserl por la lógica tiende a lograr la unidad originaria de las proposiciones, del significado y de los actos del pensar.

El tema de la conciencia habría llegado así a convertirse en centro de la filosofía. Pero ¿qué es la conciencia? ¿Cuál es el carácter del ser de la conciencia? Conciencia no significa otra cosa que una región de determinados sucesos, que tienen el carácter de vivencias; conciencia es la esfera total de las vivencias. Los objetos o vivencias de la conciencia se captan mediante una *percepción interior*, que hace que aquellos sean conscientes. Pues bien, "esta región de la conciencia es el tema de la reflexión fenomenológica; y precisamente con la intención de una aclaración crítica del conocimiento. Esto significaría que los elementos constituyentes fundamentales de la lógica han de ser

---

<sup>3</sup> *ibid.*, p. 47

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 48-49; cf. ARISTÓTELES, *De an.*, III,2,425 b 12

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 49-52

aclarados de tal forma que constituyan un fundamento seguro para toda ulterior construcción del conocimiento"<sup>6</sup>.

¿Qué carácter del ser tiene esta región del ser llamada conciencia? ¿Cómo se presenta ésta en Husserl? Según Heidegger, el carácter de ser de algo se descubre en el cuidado (*Sorge*), en el tener cuidado u ocuparse de algo (*besorgtsein um etwas*). Ese algo es el "por lo que" del cuidado (*Worum der Sorge*); de tal manera que en el cuidado se hace visible aquello a lo que se refiere el cuidado. Y se hace visible precisamente como está allí, en el cuidado. Es también allí donde se puede ver qué ser tiene lo encontrado en el cuidado. Este cuidado no es, de por sí, algo subjetivo, ni cambia o desfigura aquello de lo que se ocupa, sino que más bien lo deja llegar a su ser propio. Aquí el objetivo sería ver el ser de la conciencia. Para ello, según lo dicho, lo primero que hay que ver es cómo es el cuidado (*Sorge*), en el que está la misma conciencia como lo cuidado<sup>7</sup>.

Heidegger toma como punto de partida una descripción corriente de la conciencia, tal como la presentan la psicología contemporánea y el neokantismo. En ellos, el cuidado se da dentro del campo temático del conocer teórico, tal como éste se presenta en las ciencias. El conocimiento en éstas es conciencia de algo: Vivencias con un significado, del cual proceden proposiciones teóricas; es un "conocimiento conocido" (*erkannte Erkenntnis*). Este conocimiento tiende a la seguridad del Dasein y de la cultura, y para ello quiere lograr una base real en las cosas. En este contexto habría que entender aquí el cuidado<sup>8</sup>.

Husserl discute esto sobre todo en su obra titulada *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofía como ciencia estricta), escrita diez años después de las *Investigaciones lógicas*. Husserl cree que se ha perdido, incluso, la idea de una filosofía como ciencia estricta. En su tratado quiere hacer ver esto y aportar luego elementos para defender la idea de una filosofía como ciencia. Según él, desde Descartes hasta Fichte está viva la idea de una filosofía científica. Esta idea se debilita luego en el romanticismo; pero aún dentro de él, Hegel conserva la esperanza de lograr una filosofía como ciencia. En todo caso, el romanticismo sería el causante de las reacciones del naturalismo y del historicismo<sup>9</sup>.

El naturalismo considera la naturaleza como objeto de una ciencia natural matemática. Y esta manera de considerar el ser y el carácter objetivo de la naturaleza, la quiere aplicar a todo tipo de ser y de objeto. La ciencia matemática se caracteriza no sólo por la exactitud, sino también por el hecho de que sus resultados pueden formularse en leyes generales que son vinculantes. Esto lo quiere aplicar el naturalismo también a la filosofía. En realidad, esta visión no era tan extraña a la filosofía, que ha aspirado siempre a tener valor de norma. Ahora la tendencia naturalista conduce a una naturalización de la conciencia. El ser anímico es visto como naturaleza y es caracterizado con categorías de las ciencias naturales. Se establecen normas de los procesos de la conciencia; no sólo en el ámbito del pensar, sino también en el de la voluntad y en el de la acción<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> *ibid.*, pp. 53-56

<sup>7</sup> *ibid.*, pp. 57-58

<sup>8</sup> *ibid.*, pp. 58-60

<sup>9</sup> *ibid.*, pp. 61-63

<sup>10</sup> *ibid.*, pp. 64-66

A la naturalización de la conciencia se añade luego la naturalización de las ideas. Las *Investigaciones lógicas* de Husserl se ocupan de significados, que son vistos como unidades ideales, frente a la multiplicidad de los actos que se realizan en el significar. De estas unidades se deducen luego leyes específicas del sentido, que la filosofía ve como leyes del proceso del pensar<sup>11</sup>.

La psicología experimental ha seguido este método científico; ha visto la conciencia como naturaleza y la ha considerado con categorías de las ciencias naturales. Ahora bien, la conciencia no tiene un objeto que permanece idéntico en una multiplicidad de experiencias directas. "Toda vivencia perceptible, en el momento en que ha de ser percibida de nuevo ya no es fundamentalmente la misma". Esto vale, incluso, para el mismo sujeto, mientras que las cosas de la naturaleza pueden ser identificadas intersubjetivamente. "Esta es la base concreta para que el ser de lo psíquico sea designado como una corriente y como un río. No es éste un título trivial y popular, sino que los fundamentos para ello están en el *modo de ser característico de lo psíquico* mismo". Y el ser psíquico no se representa mediante apariencias (*Erscheinungen*), sino que ello mismo es objeto así, como aparece. "El objeto de la filosofía no es nunca naturaleza, sino siempre fenómeno... Este ser característico, la conciencia (*Bewusstsein*), es una unidad monádica; una unidad que está constituida por ser en una temporalidad que tiene un horizonte doblemente infinito. Todo ente de este ámbito del ser se puede seguir en un pasado infinito y lo mismo en un futuro que no tiene término"<sup>12</sup>.

Parece obvio que para esta conciencia no es adecuado un método de las ciencias naturales, donde el objeto es considerado como idéntico, permanente e identificado intersubjetivamente. ¿Qué método habrá que usar, si se quiere que la doctrina de la conciencia sea una disciplina con proposiciones generales, vinculantes para todos y con una objetividad absoluta? Puesto que no se trata de un ente de la naturaleza, sino de un fenómeno, su método no podrá ser el de las ciencias naturales; y puesto que no se trata de naturaleza, sino de algo como una esencia, habrá de ser un método que conduzca a una intuición de esencias. En síntesis: Husserl cree que el método consistiría en aclarar los problemas; y por ahí debería venir también la crítica al naturalismo<sup>13</sup>.

Esta respuesta puede resultar chocante. ¿Qué significa aclarar los problemas? ¿Qué es un problema? El problema sería una pregunta. En la pregunta hay una serie de supuestos: 1) Lo interpelado (*das Befragte*). 2) Lo preguntado (*das Gefragte*). 3) El respecto (*Hinsicht*) a lo cual se dirige la pregunta. 4) El *cómo* del preguntar; la aspiración propia de la respuesta. Estos elementos se pueden ver en esta pregunta concreta: ¿Existe un mundo externo?. Lo interpelado (*das Befragte*) es el mundo externo; el respecto, a lo cual se dirige la pregunta, es si el mundo externo tiene o no realidad; lo preguntado (*das Gefragte*) no es el mundo externo sin más, sino el ser-real del mismo.

A partir de estos elementos se comprende la relación entre pregunta y problema. ¿Por qué nos salen al encuentro preguntas? ¿O es que las encontramos como piedras en el camino? Se trata aquí del ser mismo de la pregunta. Y entonces surgen otras cuestiones: La

---

<sup>11</sup> *ibid.*, pp. 64-67

<sup>12</sup> *ibid.*, pp. 69-70

<sup>13</sup> *ibid.*, pp. 70-72

pregunta es un buscar, no es un fenómeno teórico. Y el buscar es un determinado cuidado (*bestimmte Sorge*) del Dasein. La pregunta tiende a una respuesta. Esta puede tender a lograr proposiciones válidas y verdaderas. Pero puede también estar orientada a poner a la pregunta o al que pregunta en una determinada relación con un ente, en cuyo caso la respuesta misma no es un resultado<sup>14</sup>.

El problema es una pregunta. ¿Qué clase de pregunta? La pregunta que constituye el problema no es una pregunta arbitraria, sino pregunta con un objetivo: El de un conocimiento. Esto significaría que en lo interpelado (*das Befragte*) se da una ocultación.

Según esto, no sería difícil entender lo que significa aclarar un problema. No significaría otra cosa que tomar, junto con la pregunta, lo interpelado y lo preguntado como una tarea o un objetivo que hay que aclarar<sup>15</sup>.

Esto vale también para la discusión con el naturalismo y para los problemas que nos estamos planteando aquí: La conciencia, que es lo preguntado, y el modo del cuidado que se ocupa de ella. Husserl se ocupa de esto e intenta aclarar estos problemas. En la psicología, la conciencia está mezclada con elementos físicos. Ahora bien, la conciencia debería ser purificada de toda mezcla de elementos de la naturaleza. Al estar libre de elementos naturales le llama Husserl *transcendental*. Esta es la primera purificación de la conciencia. La segunda sería la *purificación eidética*, que consistiría en llegar al conocimiento de la esencia, de manera que lo que se dice de la esencia tenga valor intersubjetivo<sup>16</sup>. Así se plantearía la crítica de Husserl al naturalismo.

Heidegger cree que Husserl, en esta discusión con el naturalismo, realiza sin duda una purificación de la conciencia y la deja libre de elementos de la naturaleza. Pero Heidegger cree también que lo esencial y científicamente decisivo de la tendencia científica sigue estando presente en Husserl. Husserl busca una disciplina fundamental de la filosofía; una disciplina que sea fundamento de las demás disciplinas filosóficas, concebida también como unidad de disciplinas. Todo el concepto de filosofía estaría orientado a esa disciplina fundamental, en la que tendrían una unidad las demás disciplinas, vistas a su vez como ciencias normativas. En lugar de ciencia natural se quiere fundar otra disciplina nueva, pero persiguiendo el mismo objetivo y siguiendo el mismo esquema. No se pregunta si una disciplina así tiene sentido. Otro tema tradicional que aparece en la fenomenología y que muestra también que ésta tiende hacia un estricto carácter científico es el de querer ser ciencia normativa y de valores<sup>17</sup>.

Según Heidegger, la pregunta filosófica y la crítica de Husserl, en realidad, no tienen como hilo conductor la estructura fundamental de la conciencia, sino más bien la clase de vivencias propias del conocer teórico. Y éste es también el hilo conductor para explicar la estructura de todas las vivencias. El conocer teórico tiene la primacía. Pero no en el sentido de que se plantee ante todo esta pregunta fundamental: ¿Cuál es el fenómeno originario del conocer teórico? Esta pregunta no se plantea; se pone sin más como base el conocimiento

---

<sup>14</sup> *ibid.*, pp. 73-77

<sup>15</sup> *ibid.*, pp. 77-78

<sup>16</sup> *ibid.*, pp. 79-80

<sup>17</sup> *ibid.*, pp. 81-82

matemático de la naturaleza. Las llamadas ciencias del espíritu son consideradas también desde este punto de vista; como lo contrapuesto a las ciencias naturales y en relación con ellas. La idea de ciencia está predefinida por la idea de matemática como ciencia. Esto está también presente en la crítica de Husserl al naturalismo<sup>18</sup>.

En segundo lugar, la fenomenología de Husserl critica el historicismo. ¿Cómo se presenta la historia en el contexto de toda esta temática de la conciencia? También la historia, en general, se ve orientada a las disciplinas científicas, desde la perspectiva de una ciencia histórica. Así la consideraría Husserl, el cual afirma que la ciencia histórica tiene que ver sólo con hechos; su objeto pertenece a las ciencias de hechos empíricos. Que la historia, así considerada, tenga que ver con la idea de una filosofía como ciencia estricta, parece obvio<sup>19</sup>.

Contemporánea de esta teoría del conocimiento es la filosofía que ha recibido su impulso de Dilthey. Según Dilthey, la formación de la conciencia histórica conduce poco a poco a destruir la fe en una filosofía absoluta como saber, o de una filosofía como conciencia de algo. Esta tendencia, a decir verdad, no llegó a aclararse. De ahí que la crítica de Husserl al historicismo sea también más insegura e imprecisa. Husserl cree que la historia, tal como ha sido, no dice nada ni a favor ni en contra de la validez de ideas. Y acerca del historicismo se repite el argumento de que, si se es consecuente con él hasta el final, conduce al relativismo y al escepticismo<sup>20</sup>.

Heidegger considera negativa la crítica de Husserl a Dilthey, reconociendo que había para ello un motivo en el mismo Dilthey. Husserl "se refiere a Dilthey de tal manera que éste, de entrada, es encubierto mediante el rótulo de *historicismo*. En esta crítica no existe la posibilidad de entender de modo positivo en algún sentido el trabajo de Dilthey. En tanto que este trabajo es puesto de entrada bajo el rótulo *historicismo*, la crítica se mueve en la aclaración de los inconvenientes que yacen en el mismo Dilthey... El mismo Dilthey ha fallado con respecto a la pregunta de cómo parece el Dasein histórico en cuanto tal, ya que no tenía absolutamente posibilidades de plantearse esta pregunta. Sin embargo, hay que decir que la tendencia a interpretarlo dentro de una filosofía normativa, para considerarlo luego como relativista, es algo del todo extraño a su esencia"<sup>21</sup>.

La historia es vista por Husserl como objeto de la ciencia histórica, como un ámbito de hechos. De esta manera, "el Dasein histórico es degradado a ser material de hechos para determinadas tareas. Esta tarea se caracteriza así: A partir del material concreto de los hechos del Dasein espiritual, la multitud de formas han de constituirse en formas de sentido. Esta consideración de la forma tiene sus exactas analogías en la naturaleza orgánica"<sup>22</sup>.

Husserl distingue en su crítica al historicismo entre ciencia como unidad objetiva de valor y ciencia como formación cultural de hecho. Heidegger ve aquí presente el esquema de la contraposición entre hecho y validez; y cree que esto, en definitiva, no es sino una nueva

---

<sup>18</sup> *ibid.*, pp. 82-87

<sup>19</sup> *ibid.*, p. 88

<sup>20</sup> *ibid.*, pp. 88-89

<sup>21</sup> *ibid.*, pp. 91-92

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 93

versión de la contraposición platónica entre las cosas y las ideas. Por otra parte, en la designación del historicismo como escepticismo se ocultaría, en el fondo, un miedo ante el Dasein<sup>23</sup>.

En todas estas reflexiones de Husserl quedaría, según Heidegger, poco lugar para el Dasein en su vivir histórico. Aún más, habría una serie de juicios previos acerca del Dasein y de la verdad. Se presupondría que el Dasein humano quiere, a toda costa, conocer la verdad y conservarla. Se presupondría también un concepto de verdad que equivale a validez. Y en tercer lugar se presupondría que verdad y ser de la verdad se pueden demostrar mediante una demostración teórica. Todo esto es bastante problemático<sup>24</sup>.

Aquí nos interesa el tema que Heidegger viene discutiendo: Comprender la conciencia en el carácter de su ser, que se hace visible en el cuidado como lo que es objeto del cuidado. Para ello hay que determinar qué tipo de cuidado está presente en la crítica de Husserl. Heidegger lo sintetiza así: "El cuidado para lograr una absoluta seguridad del conocimiento es lo que caracteriza toda la crítica en la selección de los temas y en el tratamiento de los mismos"<sup>25</sup>.

De manera más extensa y precisa describe Heidegger este tipo de cuidado. "El cuidado por el conocimiento conocido se dirige a un *conocimiento justificado*, a un conocimiento últimamente válido, que como tal... constituye la base propiamente dicha para toda ciencia. El cuidado por el conocimiento conocido es cuidado por un conocimiento justificado él mismo mediante el conocimiento. Este conocimiento se toma de antemano como conocimiento *científico*... Lo característico en esta autoexplicación está en que lo que se ha de conocer en este conocimiento es secundario ya de entrada. Primeramente, el cuidado tiende, en general, a crear algún posible tipo de conocimiento absolutamente vinculante"<sup>26</sup>.

Este punto de vista cambiaría ya de raíz el lema de la fenomenología: A las cosas mismas. "A las cosas mismas ya no puede significar aquí: Hacer presentes las cosas libres de un determinado modo de preguntar, partiendo de ellas mismas, sino que significa: Hacer encontrar lo preguntado *dentro de esta problemática, caracterizada de antemano de un modo del todo determinado*"<sup>27</sup>. Las cosas no se presentan libremente, de modo que se pueda decidir qué tipo de cosas o qué ser les pertenece, sino que son ya predeterminadas de antemano. Heidegger no deja de reconocer que, incluso así, el lema "a las cosas mismas" tiene cierto carácter originario, con respecto a la filosofía contemporánea. Pero, como en ella, en este principio se parte de un tipo de cuidado que no se adapta a las cosas. Este llamamiento a las cosas mismas no es sino una exhortación a perderse en el cuidado como vinculante para todos, a hacer presentes sólo las cosas así pre-definidas.

La ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*) que quiere Husserl tiene un valor *derivado* del rigor de la matemática. "La evidencia específica del conocimiento matemático

---

<sup>23</sup> *ibid.*, pp. 94-97

<sup>24</sup> *ibid.*, pp. 97-100

<sup>25</sup> *ibid.*, p. 89

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 101; cf. pp. 202-203

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 102; cf. pp. 302-303

proporciona el hilo conductor para la idea de filosofía como ciencia estricta"<sup>28</sup>. Y esto no sólo sucede aquí, "sino que en toda la historia de nuestra ciencia la *idea matemática de rigor* se ha puesto de manera acrítica como norma absoluta"<sup>29</sup>.

¿Qué tipo de conciencia se descubre en el cuidado así descrito, que se ocupa del conocimiento conocido? Antes de dar una respuesta a esta pregunta, Heidegger reflexiona aún sobre el cuidado. "Todo cuidado es, como tal, un ver. Que el cuidado es un ver, no constituye una connotación externa del mismo, sino que eso le es dado con su ser. Un carácter de visión (*Sichtigkeit*) le pertenece al ser, en el sentido del ser dentro del mundo. Este carácter está, como tal, en todo modo del ser humano (del Dasein); también en el modo fundamental del Dasein, en el cuidado"<sup>30</sup>. No se trata aquí de un conocer teórico, sino de la apertura del ser en el mundo. "Dasein como *ser en un mundo (In-sein: ser en)* es ser abierto"<sup>31</sup>.

La reflexión va así a parar al Dasein. Hay que dejar libre la disciplina sobre el Dasein mismo. "Este hacerse libre significa: Aprovechar las posibilidades para constituir este Dasein en tema de una investigación que sea determinada por él mismo"<sup>32</sup>. Pero para realizar esta tarea hay que liberarse de las posibilidades y de los modos tradicionales transmitidos; hay que desmontar (*ab-bauen*) el Dasein construido de modo ontológico, de tal modo que las categorías de conciencia, de persona o de sujeto vuelvan a tener su sentido originario. Hay que practicar también aquí la destrucción fenomenológica. Este trabajo de desmonte va a retroceder hasta Descartes, primero, y hasta Tomás de Aquino después. Pero, como ya hemos visto, las raíces del concepto de Dasein desarrollado en la tradición estarían en la misma filosofía griega.

## 2. La herencia de Descartes y de Tomás de Aquino

También aquí va a intentar Heidegger llegar al ser de la conciencia a partir del cuidado. Según él, en la historia de la filosofía el cuidado por el conocimiento se ha centrado en la conciencia en la filosofía de Descartes. "El modo concreto del ser del cuidado por el conocimiento conocido (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), en el cual se abre la *conciencia como campo*, se nos da abierto en la *investigación de Descartes*"<sup>33</sup>. Esto lleva a Heidegger al estudio de este tema en Descartes. Pero de hecho Heidegger no se va a detener ahí; cree, más bien, que en Descartes no hay rotura alguna con lo anterior y que las raíces de este modo de

---

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 303

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 103; cf. p. 303

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 105

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 105

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 112

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 106

entender la conciencia estarían ya en la filosofía de Tomás de Aquino y en la misma filosofía griega<sup>34</sup>.

En el *Discurso del método* se puede ver que el trabajo de Descartes se rige por la *clara et distincta perceptio*. Este cuidado es el que abre la conciencia y el que determina su modo de apertura. Este es el cuidado del conocimiento (*Sorge der Erkenntnis*), que está orientado hacia la verdad. Pero de antemano se presupone una determinada idea de verdad<sup>35</sup>.

Como ya lo pensara Agustín al hablar de *veritas et vita*, Heidegger cree que la verdad no tiene, ante todo, el carácter del conocer, sino que originariamente es una condición o constitución fundamental de la vida misma. Pero de hecho este concepto de verdad ha sido despojado de su posibilidad propia por un modo de ser particular del cuidado y se ha convertido en conocimiento teórico. La verdad se ve como un conocimiento particular de un ente, que puede constituir el objeto de un lenguaje y que puede ser llevado a una proposición, que la validez de ésta pueda ser probada o demostrada, que así pueda ser vinculante para todos y que constituya un valor<sup>36</sup>.

La verdad y el error en la filosofía cartesiana se dan en el Dasein. Pero ¿qué concepto de Dasein presupone Descartes aquí? En su reflexión, Heidegger parte precisamente del concepto de lo falso. Lo falso para Descartes es el error; y éste es entendido como un mal, como una *privatio*, que a su vez es vista como un no-ente. Lo falso es, pues, lo que hay que evitar<sup>37</sup>.

El análisis de lo falso en la filosofía de Descartes surge de la necesidad de asegurar el criterio del conocimiento. Este, como se sabe, está en el *cogito*. Heidegger ve la *cogitatio* como una intencionalidad, como equivalente al concepto de *vivencias intencionales*, ya que el *cogito* significaría *cogito me cogitare*, que incluye la *clara et distincta perceptio*. A diferencia de la filosofía reciente, Descartes quiere una fundamentación y justificación del criterio. No le basta, para fundamentar el conocimiento, una relación de referencia a aquello que es captado; hay que asegurar de manera ontológica la percepción clara y distinta. Descartes recurre para ello a la existencia de Dios. La filosofía reciente ha visto en esto un retorno a la metafísica. Pero Heidegger se pregunta si en esto no es Descartes más radical que la reciente filosofía. Y añade que el mismo Husserl sintió la necesidad de centrarse en los últimos años (Heidegger escribía esto en 1923/24) en la justificación de la idea de evidencia absoluta a partir de sí misma<sup>38</sup>.

Heidegger hace notar en este contexto que el ser verdadero no está primariamente en el juicio, sino que está orientado al ente mismo: Lo percibido de modo claro y distinto es verdadero<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> *ibid.*, p. 115

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 120

<sup>36</sup> *ibid.*, pp. 120-121. 124-125

<sup>37</sup> *ibid.*, pp. 130-131

<sup>38</sup> *ibid.*, pp. 132-134

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 135

En las *Meditaciones* dice Descartes que si se mira sólo a las ideas, éstas no pueden ser falsas, pues es tan verdadero que me imagine una cabra como que me imagine una quimera. Y añade: "Verdadero es, pues, mi representar lo representado, mi tener presente la idea. El concepto de verdad no se refiere primariamente al contenido de la idea, sino al mismo imaginar"<sup>40</sup>. Pero en el ser-verdadero no sólo hay que considerar la representación, sino también lo representado. Y cuando considero las ideas según lo representado, la realidad objetiva de las mismas es diferente en unas y en otras. El mismo Descartes dice expresamente que admite un más y un menos o que las sustancias tienen más realidad que los accidentes. Aquí entra un nuevo concepto de realidad: La *realitas actualis sive formalis*: La *realitas formalis* es el modo de ser que representa el ser real del objeto en cuanto ser. Esta realidad formal es diferente de la realidad objetiva de la idea. Se habla aquí, pues, de dos realidades. Tanto la realidad formal o actual como la realidad objetiva de la idea necesitan una causa, según Descartes. La idea tiene, pues, una realidad formal en cuanto *cogito* y una realidad formal como causa de la realidad objetiva de la idea<sup>41</sup>.

Con esto, comenta Heidegger, llegamos a un momento decisivo para la determinación del concepto cartesiano de conciencia. Descartes distingue dos modos de la idea: 1) El modo de ser como *cogitatio*; 2) Y el modo de ser objetivo, el ser de lo representado como tal. Lo que hace aquí Descartes es nivelar ambos campos. "Descartes nivela uniformemente dentro de la *res cogitans* un *doble modo de ser*: El *esse* del *cogitare* y el *esse* del *cogitatum*. Ambos son un *esse animi*, un ser que como tal es ante todo independiente del del cuerpo. Descartes nivela la *realitas* objetiva y la *realitas formalis* de la idea misma. Y esta nivelación es posible porque el *cogitare qua cogitare* y el *cogitatum qua cogitatum* son dados como evidentes del mismo modo, pueden mostrarse como algo existente. En relación con el *esse verum* ambos modos de ser son al fin idénticos. Ambos entes son creados por Dios, esto es, son *verum*. De esta determinación resulta claro que aquí el criterio de la *clara et distincta perceptio* toma sobre sí la función de una nivelación de los caracteres del ser. Esto indica un modo de realizarse del cuidado (*Sorge*) del conocimiento conocido"<sup>42</sup>.

Una ulterior explicación del ser de la *res cogitans* resulta de la interpretación del error y de la falsedad. El error no puede venir de Dios. ¿De dónde viene? "La causa está en la coexistencia de la *facultas intelligendi* y de la *facultas eligendi* (libre albedrío); en resumen: en el *intellectus simul cum voluntate*"<sup>43</sup>. Es la libertad humana la que puede elegir mal. Pero Descartes dice que para ser libre no es necesario que pueda ser llevado a una u otra parte. Por el contrario, cuanto más puedo tender a una parte, sea porque veo el bien de modo más claro, sea porque Dios ha dispuesto así lo más íntimo de mi pensar, más libre soy. Heidegger ve aquí una idea de Agustín: Cuanto más originaria es la tendencia al bien, más auténtica es la libertad de la acción. Esto significaría que Descartes considera también la libertad desde la

<sup>40</sup> *ibid.*, pp. 137-138; cf. DESCARTES, *Meditaciones*, III, nº 6

<sup>41</sup> M.HEIDEGGER, *ibid.*, p. 143; DESCARTES, *Meditaciones*, III, nº 12-14

<sup>42</sup> M.HEIDEGGER, *ibid.*, p. 145-146

<sup>43</sup> *ibid.*, p. 147

perspectiva de la *clara et distincta perceptio*. Propiamente libre lo soy cuando voy hacia lo que comprendo<sup>44</sup>.

El error no depende, pues, de Dios, sino de la coexistencia del intelecto y de la voluntad. "El ser del error está en este estar juntos; no en el ser del intelecto como tal, *qua facultas*, ni en el ser de la voluntad *qua facultas*. Esto para Descartes está descartado, ya que el hombre ha sido creado por Dios con esta constitución"<sup>45</sup>. Las interminables discusiones en torno a la relación de la libertad con la gracia y con el concurso divino, son recordadas aquí por Heidegger. En síntesis: "El papel de la gracia hace las veces de la *clara et distincta perceptio*. Esta es lo que hace presente para el juicio su bien específico"<sup>46</sup>.

Lo que se trata de determinar aquí es el ser de la *res cogitans*. Según lo dicho, el *cogitare* y el *cogitatum* son nivelados en la *clara et distincta perceptio*, dentro de la misma *res cogitans*. Esta cosa pensante es considerada desde el punto de vista de lo percibido.

Una segunda característica de la *res cogitans* se manifiesta en el ser del *cogitare*. También aquí se da una nivelación entre el *percipere* y lo *perceptum*. Descartes considera que el ser del error es el ser falso. Este ser falso es un no-ente, una privación, con respecto al ser verdadero. Y esto es debido a la voluntad, al ser libre; a un ser libre imperfecto, que no capta el bien, precisamente por falta de la percepción clara y distinta. El error aparece aquí como un *deficere a determinatione*, que viene de un *deficere ab esse perceptum* y de un *deficere ab esse creatum*. Lo falso, en definitiva, es un *non-esse* propio del *ens creatum*. Por este carácter de ser creado del hombre, se daría el error. Deficiencia de la libertad es aquí deficiencia propia de un ser imperfecto, del hombre como ser creado. Con esto Heidegger llega a esta conclusión acerca de la *res cogitans*: *Perceptum esse et creatum esse a Deo* son las dos características fundamentales del *esse* de la *res cogitans*<sup>47</sup>.

Pero entonces, esta visión cartesiana de la *res cogitans* nos remite a la ontología escolástica, en la que se centra ahora Heidegger.

También aquí parte Heidegger del concepto de verdad en Tomás de Aquino. "¿Qué es lo verdadero (*verum*)? Sin duda lo verdadero es un ente (*ens*). Según esto, tenemos que preguntar: ¿En qué relación está la determinación concreta del *verum* con el *ens*?"<sup>48</sup>. El ser verdadero es un modo del ente; y el ente es ente creado. Ser verdadero equivale a ser creado.

Heidegger se pregunta si en Tomás de Aquino lo verdadero tiene su ser propiamente en el alma o si lo tiene en la cosa con la cual conviene o a la cual se adecua el alma. Santo Tomás, partiendo del concepto de creación, sostiene que "el ser propio de lo verdadero está en el intelecto; pero en el intelecto de Dios"<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 151

<sup>45</sup> *ibid.*, p. 152

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 157

<sup>47</sup> *ibid.*, pp. 157-161

<sup>48</sup> *ibid.*, pp. 163-164

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 173; cf. pp. 171-172

La cosa se encuentra entre dos intelectos y en una relación diferente con ellos. "Según el intelecto humano, la cosa es la *mensurans*. El conocer que capta, se mide por la cosa que ha de captarse. En tanto que la misma cosa es considerada según el intelecto divino, la cosa es *mensurata*, esto es,... creada, causada"<sup>50</sup>. La verdad de la cosa se encuentra originariamente en el intelecto divino. La cosa es verdadera en tanto que es como ha sido ordenada mediante el intelecto divino. "Pues sólo en tanto que la cosa es como ordenada al intelecto divino, puede ser medida para un intelecto humano. Por tanto, aunque no existiese el intelecto humano, las cosas deberían ser llamadas verdaderas en relación con el comprender y el pensar divinos"<sup>51</sup>.

Tomás de Aquino dice también que lo verdadero está en el intelecto en tanto que el intelecto mismo conoce lo verdadero en cuanto conocido. A esto Brentano lo llamó conciencia interior: Todo pensamiento es al mismo tiempo un saber acerca de sí mismo. Este *reditus in se ipsum* es la característica específica del ente espiritual<sup>52</sup>. Esto pone de nuevo la verdad en íntima relación con el intelecto, ahora con el intelecto humano. "Precisamente en tanto que el intelecto reflexiona sobre sí mismo y en relación consigo mismo trae ante su mirada la *proportio ad rem*, ve la verdad; y en tanto que ve la verdad y la percibe, ésta es recibida en el ser del intelecto"<sup>53</sup>.

En definitiva: "Lo verdadero está en el *intellectus divinus proprie et primo*; en el *intellectus humanus proprie*, pero *secundario*; *in rebus autem improprie et secundario*"<sup>54</sup>. Las cosas son verdaderas también en relación con el intelecto humano. Pero no le pertenece al ser de las cosas el ser aprehendidas por un intelecto humano. Por eso el ser aprehendidas por él y el ser verdaderas en este sentido es para ellas accidental. En cambio el intelecto divino es medida de las cosas y las crea. Por eso el enunciado *omne ens est verum* significa: Todo ser, en tanto que es un ente creado, es verdadero. "La pregunta por el ser de lo verdadero nos hace retroceder hasta el ser creado, de tal manera que el ser de lo verdadero se hace comprensible desde el ser del ente creado"<sup>55</sup>.

Pero hay que considerar que el mismo intelecto es creado. De aquí que también él sea verdadero en cuanto tal. "La reflexión complementaria, mediante la cual se ha de mostrar que, en efecto, todo lo que existe es verdadero, pone de relieve que no sólo la cosa, sino también el intelecto, en el sentido de la derivación, depende de la verdad única y es clasificado en la región de la cosa. El intelecto tiene una preferencia sólo *dentro de las cosas creadas*; en relación con la *verdad única*, la pierde"<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> *ibid.*, p. 174

<sup>51</sup> *ibid.*, pp. 174-175

<sup>52</sup> *ibid.*, p. 176

<sup>53</sup> *ibid.*, p. 180

<sup>54</sup> *ibid.*, p. 182. HEIDEGGER cita a TOMAS DE AQUINO, *De veritate*, quaestio I, art. 4

<sup>55</sup> M.HEIDEGGER, *ibid.*, p. 182

<sup>56</sup> *ibid.*, pp. 184-185

Y en esto se funda también su capacidad de conocer. "El ser creado así es el fundamento para una *vera perceptio*. Toda *apprehensio* que sea según el *lumen naturale*, en tanto que es aprehensión de algo, es en sí aprehensión del verdadero ser"<sup>57</sup>. Y concluye Heidegger: "Dentro del ser así determinado... hay que considerar también el ser del hombre y desde él ha de ser vista la naturaleza del hombre y la perfección de esta naturaleza. Por esta ontología está predeterminado el ser específico del conocer; e igualmente está predeterminado aquello a lo cual se dirige el cuidado, en tanto que lo verdadero es aquello a lo que se llega en el conocimiento"<sup>58</sup>.

Descartes partiría de esta ontología, aunque realice cambios en la misma. Según hemos visto, para Descartes el ser del hombre es verdadero, pero tiene la posibilidad del error, como ser creado. La perfección del hombre pasa por una superación del error; y por ello hay que poner reglas al conocer. Por ser el hombre creado y por tener que superar el error, el pensar, desde el punto de vista de su relación con la voluntad, es su posibilidad de ser. La voluntad tiende al bien. En este contexto se comprende que el ser del conocer y del tender al bien sea fundamentalmente un juicio. Se ve así la relación entre intelecto, voluntad, lo verdadero, el bien, y que el lugar de la verdad sea el juicio<sup>59</sup>.

Descartes considera como criterio de verdad la claridad y la distinción. Estas se dan en la ciencia: "*Omnis scientia est cognitio certa et evidens*". En esto Descartes toma el modelo de la matemática. Esta ciencia determina no sólo el objeto, sino también el método de la ciencia. Y desde aquí se determina también el ser del cuidado del conocer. En la ciencia matemática y luego en las otras ciencias, según Descartes, en el cuidado se busca el ser como verdadero y lo verdadero como cierto. Esto hace que Descartes excluya del ámbito de la ciencia determinadas posibilidades del conocimiento y que otras disciplinas consideradas como ciencias las cambie, según el sentido de su norma. La historia, por ejemplo, no se presenta como conocimiento de una cosa objetiva y autónoma, sino que tiene sólo un valor propedéutico. Y los objetos de la física los considera sólo en cuanto que bastan para su norma, desde el punto de vista de la extensión<sup>60</sup>.

Descartes parte de la ontología escolástica, pero la cambia. Y no porque lo que hace sea una teoría del conocimiento, como muchas veces se considera la filosofía de Descartes. No se trata de esto; Descartes hace verdadera ontología, como indicaría el título de su obra más importante, las *Meditationes de prima philosophia*. "Son reflexiones *puramente ontológicas*. El fenómeno del conocimiento tiene en esto sólo un papel secundario. Por el contrario, la transformación propiamente consiste en que ha considerado lo verdadero como cierto, abandonando toda la fundamentación ontológica; de tal manera que este abandono trajo consigo un cambio de significado del ser del hombre"<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 185

<sup>58</sup> *ibid.*, p. 194

<sup>59</sup> *ibid.*, pp. 196-202

<sup>60</sup> *ibid.*, pp. 206.213. 221-222. HEIDEGGER cita a DESCARTES, *Regula II*.

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 226

Tomás de Aquino había dicho ya que el intelecto no puede no asentir a los principios conocidos de modo natural; y que la voluntad no puede dejar de adherirse al bien conocido. Descartes acepta esta base para considerar lo verdadero como lo cierto, admitiendo así un concepto de verdad propio de la matemática y dándole valor absoluto. Todas las cosas, como entes, son verdaderas; por eso la percepción de lo creado es algo verdadero. En todo hay semillas divinas. La fundamentación ontológica de esto está en que las cosas han sido creadas por Dios. Esta fundamentación ontológica se deja ahora de lado. "Ahora la regla fundamental es trasladada al ser del hombre, que es caracterizado como un ente medio (*medium ens*). Este ente medio es tal, que tiene su peso característico en el bien... y de hecho no es propiamente un *medium*, sino que está en la cercanía de Dios"<sup>62</sup>.

### 3. El ser de la conciencia en Husserl

La pregunta por el ser de la conciencia ha llevado a Heidegger a preguntarse por el ser del cuidado del conocimiento y esta pregunta lo ha llevado a preguntarse por la verdad en Descartes y por sus raíces en Tomás de Aquino. En Descartes se parte de antemano de un concepto de lo verdadero como lo cierto, según el modelo de la matemática. Desde esa idea de verdad se prejuzga también el ser del cuidado en el conocer. Aclarado esto, Heidegger cree que estamos preparados para conocer el ser de la conciencia. "Ahora estamos preparados para responder de forma radical a la pregunta decisiva: *La pregunta por el carácter del ser de la conciencia como campo temático de la fenomenología*. Vamos a decidir sobre esta pregunta mediante la *determinación del carácter del ser de la res cogitans*. Tendremos que observar cómo es encontrado el *cogito* mediante el característico cuidado del conocer, qué carácter del ser tiene que tener el *cogitare*"<sup>63</sup>. Se trata, en otras palabras, de reandar el camino: Desde el cuidado del conocer, comprender el ser del *cogito* y así la *res cogitans*; y desde ésta, comprender el ser de la conciencia.

El tema del *cogito* surge en Descartes en el intento de lograr una ciencia fundamental, un *fundamentum indubitabile* para el conocimiento. Lo que en realidad busca Descartes es algo cierto (*certum quid*); lo que esto sea, el carácter de su ser, es secundario; basta que satisfaga a la regla. El camino de la búsqueda de este fundamento es la duda, en el sentido de la *remotio* y en una *suppositio falsi*. Las diferentes opiniones que le salen al paso, Descartes las rechaza sometiéndolas a su norma. Así llega al *cogito*<sup>64</sup>.

Heidegger se pregunta de manera más crítica: "¿Qué es lo que *realmente* ha encontrado Descartes y qué es lo que él mismo quiere haber encontrado con el *cogito ergo sum*? ¿Es lo encontrado algo cierto y en qué sentido? Lo encontrado es algo no en cuanto cosa; no es el *dubitare* como tal lo encontrado, no es el *esse* del *dubitare*; lo encontrado es: *me dubitare, me esse*, que mi ser-dudando es mi ser. No se ha encontrado algo en cuanto cosa, sino un *algo en cuanto estado de cosas*... No se ha encontrado un objeto como tal, el

---

<sup>62</sup> *ibid.*, pp. 227-228

<sup>63</sup> *ibid.*, p. 229

<sup>64</sup> *ibid.*, pp. 229-244

*dubitare* o el *ego*, sino que lo encontrado es una existencia (*Bestand*), la existencia de mi estado de cosas: Que el *me dubitare* está en el *me esse*, el ser-dado-juntamente del ser (*das Mitgegebensein des esse*) en el *dubitare*... Lo que le basta a lo cierto buscado no es una cosa, sino una proposición, una validez (*Gültigkeit*). El cuidado de la certeza busca y encuentra una validez con el carácter de lo vinculante para todos"<sup>65</sup>.

Heidegger comenta luego: "Mas tarde a esta autodeterminación se la llamó *autoconciencia*, conciencia interna, que acompaña a todo acto de conciencia". Ahora bien, esta vale mientras se piensa: *Is qui cogitat non potest non existere dum cogitat*". El ser de la *cogitatio* tiene el carácter del "cada vez" (*Jeweiligkeit*) y éste se da dentro de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)<sup>66</sup>.

Descartes lleva a cabo una desontologización de la conciencia. A esto lo ha llevado el cambio de lo verdadero por lo cierto. "Este cambio no significa otra cosa que la *transposición de la conciencia a la esfera categorial de lo ontológico formal*. Esta transposición tiene la característica de que uno se encuentra seguro de una esfera que es cierta; pero por otra parte, uno está fuera de lugar para someter a la esfera a la pregunta por el carácter de su ser"<sup>67</sup>. O en otras palabras, sobre el yo: "El sentido del soy se ha variado para convertirse en el sentido del ser-algo ontológico-formal". Por eso Descartes mismo dice "que él no puede ni quiere decir nada acerca del yo y del soy, porque de antemano a él la pregunta por el ser, en relación con el ser específico de la *res cogitans*, sólo le interesa secundariamente"<sup>68</sup>.

Llegados a este punto, nos queda un último objetivo: "Observar cómo todo el *planteamiento de la pregunta por el ser de la res cogitans* y su respuesta coinciden con la *determinación del carácter del ser de la conciencia, como campo temático de la fenomenología*"<sup>69</sup>.

Esto no significa identificar la filosofía de Husserl con la de Descartes. Entre ellas hay una diferencia fundamental que consiste en cómo Husserl ve el contenido de la conciencia. Husserl considera la conciencia como absoluta. Luego se pregunta únicamente por el absoluto ser-cierto. Además, Husserl trata el tema de la evidencia de manera más aguda que todos los precedentes. Pero al lado de estas diferencias se dan coincidencias con Descartes en el modo de despachar la cuestión del ser de la conciencia y en el sentido del *esse certum*. En esto Husserl se mueve totalmente en el sentido cartesiano<sup>70</sup>.

Las semejanzas y divergencias son sintetizadas por Heidegger en cinco puntos. El primero de ellos es la relación entre el camino de la duda cartesiana y la reducción fenomenológica en Husserl. Ambas parten del "yo en mi mundo circundante"; ambas

---

<sup>65</sup> *ibid.*, pp. 244-245

<sup>66</sup> *ibid.*, p. 250

<sup>67</sup> *ibid.*, p. 248

<sup>68</sup> *ibid.*, p. 250

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 254

<sup>70</sup> *ibid.*, pp. 254-255

parecen coincidir en el objetivo: llegar al *cogito* como a algo absoluto; y ambas siguen el camino del eliminar. Pero junto a estas semejanzas se dan diferencias fundamentales. Descartes busca un fundamento tal que a partir de él se puedan fundar todas las ciencias; Husserl no busca un fundamento así, sino una ciencia nueva que haga del fundamento tema de esa ciencia. Descartes excluye las ciencias como conocimientos inciertos y sometidos al error; Husserl no las excluye, sino que las asume e intenta llevarlas al ámbito de la nueva ciencia; la reducción fenomenológica no critica el ente desde el esquema cierto-incierto, sino que intenta interpretarlo desde la perspectiva de la nueva ciencia. De ahí que sea también diferente el punto de partida. Descartes considera el mundo circundante desde la pregunta: ¿es cierto o no? Husserl quiere ver el mundo en su sentido originario, lo que es bajo lo que es dado<sup>71</sup>.

El segundo punto es la relación entre el *cogito* de Descartes y la conciencia en Husserl. Descartes se pregunta por el *cogito* buscando algo que sea cierto y que valga como regla general. Husserl no busca esto en el *cogito*, sino una estructura fundamental, y la encuentra en la intencionalidad. La intencionalidad de la conciencia no es un estado o condición del *ego*, sino un "dirigirse a"; no es un hecho psíquico, sino un modo de encontrar algo, de tal modo que se toma en consideración las dos cosas, el encontrar y lo encontrado, el *cogitare* y el *cogitatum*. Heidegger cree que con la intencionalidad así entendida se encuentra por primera vez en la filosofía el camino para una investigación ontológica fundamental. Brentano y antes de él la escolástica hablan de intencionalidad, pero la entendían de manera elemental, en la distinción entre sujeto y captación del objeto. A esta diferencia se añade otra. Descartes no hace del *cogito* objeto de un tema. Husserl toma el consciente "dirigirse a" como punto de partida para una reflexión fundamental. La reflexión se centra en la conciencia con el carácter fundamental de la intencionalidad. No es la reflexión sobre un proceso psíquico, sino sobre el modo de comportarse con el mundo objetivo. Con esto, como se decía antes, se logra la base para una ontología. Es desde ahí desde donde hay que plantearse la pregunta por el ente y por el ser<sup>72</sup>.

En tercer lugar, para Descartes el *cogito* es un absoluto, como fundamento para deducir todo lo demás, todo lo relativo. Para Husserl la conciencia es ser absoluto en el sentido de que en ella puede anunciarse y mostrarse todo otro ser, que está en ella como ser-pensado. La conciencia es lo absoluto en el sentido de una distinguida y eminente región del ser<sup>73</sup>.

Una cuarta diferencia se ve en el carácter del ser de la *res cogitans* y de la conciencia. La *res cogitans* es un *ens creatum* y en este carácter del ser se funda la *res cogitans*. El carácter de ser de la conciencia consiste en ser región posible para una ciencia, o en ser una región de ser. En este ser de la conciencia es donde está, donde se anuncia y se encuentra todo ser, en cualquier sentido<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> *ibid.*, pp. 258-259

<sup>72</sup> *ibid.*, pp. 260-262

<sup>73</sup> *ibid.*, pp. 262-263

<sup>74</sup> *ibid.*, p. 264

Y finalmente, el horizonte en el cual se mueve Descartes sería el sistema católico de la fe. Y esto no sólo porque presupone la teología escolástica, sino porque expresamente dedica sus *Meditaciones* a la facultad de teología y porque Descartes quiere fundamentar la existencia de Dios; tiene, incluso, la pretensión de demostrarla por primera vez de una forma decisiva. Husserl, en cambio, quiere buscar el fundamento para una ciencia de la razón, justificándola de modo absoluto en la misma razón<sup>75</sup>.

Pero estas diferencias no impiden, sino que más bien pedirían, que lo que se ha dicho acerca de la determinación del ser de la *res cogitans* se pueda extender a la conciencia como campo temático de la fenomenología. Esto es comprensible, puesto que el mismo cuidado del conocimiento (*Sorge der Erkenntnis*) está presente también en la elaboración del campo temático de la conciencia, a pesar de que se haya abandonado su origen.

1) En primer lugar, el *cogito sum* se acepta sin discusión como punto de llegada, tanto en la remoción cartesiana como en la reducción husserliana: La conciencia es la instancia última. Husserl depende en esto de la psicología, dependiente a su vez de la filosofía inglesa, que tendría influjos de la filosofía del propio Descartes.

2) Además, esta certeza se emplea no sólo para una determinada proposición ontológica acerca del *cogito*, de las *cogitationes* particulares, sino que el *cogito* se toma como norma para la comprensión absoluta del ser.

3) En tercer lugar, la apropiación del *cogito sum* como cierto por parte de la fenomenología se hace abandonando la base sobre la cual descansaba, de manera que el *cogito sum* en Husserl se queda colgando en el aire. Esto no sucede por primera vez en Husserl, sino que sucede a partir de Descartes, cuando se deja de buscar el fundamento absoluto en Dios que buscaba Descartes. Son muy significativas a este respecto las palabras de Husserl en un seminario: "Si Descartes se hubiese detenido en la segunda meditación, hubiese llegado a la fenomenología". Como se sabe, es en la tercera meditación donde Descartes demuestra la existencia de Dios. Heidegger comenta aquí: "En esto se muestra lo que quiere la misma fenomenología: *Poner la conciencia en el sentido de aceptación del cogito sum como cierto*, como una evidencia..., con la característica de que la posición así motivada surge del *cuidado de la certeza*"<sup>76</sup>.

4) Y finalmente, el cuidado de la certeza es en Husserl *cuidado de la construcción de la ciencia*. Se trata de una transformación y de una nueva construcción de la ciencia, de un cambio de la psicología de Descartes y de la teoría del conocimiento kantiana por la ciencia fundamental de la fenomenología de la conciencia. Lo primero para el cuidado que tiende a construir esta ciencia es lograr un ámbito objetivo para poder elaborarla. Todo ente, todo ámbito de la vida y todos los mundos del ser son vistos y determinados de modo que puedan pertenecer a este ámbito de la ciencia originaria y puedan ser teorizados<sup>77</sup>.

Heidegger objeta a esto: "Surge la tarea fundamental de retroceder una vez más allá de esa teorización para *lograr de nuevo la posible posición fundamental a partir del Dasein*

---

<sup>75</sup> *ibid.*, pp. 265-266

<sup>76</sup> *ibid.*, pp. 266-268

<sup>77</sup> *ibid.*, p. 269

*mismo*<sup>78</sup>. Husserl no se pregunta por el ser de la conciencia. Más bien mediante el cuidado de la certeza, de proveniencia cartesiana, se da en Husserl una desfiguración de los descubrimientos importantes de la fenomenología.

El primero de ellos es la intencionalidad. Esta es entendida como pensar (*Meinen*): Pensar amando, odiando, etc. Esto deja entrever que se entiende la intencionalidad en sentido teórico, como si todo juzgar, todo querer, todo amar se fundase en una representación teórica. La intencionalidad es vista en Husserl desde la perspectiva del conocer. Ahora bien, en el Dasein humano hay otras vivencias además del conocer. Es un error querer analizar las vivencias emocionales sólo mediante el conocer. También el ente es visto como lo dado y captado en el sentido del conocer teórico; y el ente como cosa de la naturaleza es considerado como fundamento de todos los entes posibles<sup>79</sup>.

Algo semejante habría que decir de la evidencia. Heidegger reconoce que Husserl ha superado a todos los anteriores en el análisis de este concepto; pero cree también que Husserl no es suficientemente radical. La evidencia en Husserl se quedaría en la correspondencia de lo pensado con lo dado a la vista; por eso diría que cada ámbito de objetos tiene su correspondiente evidencia. Ahora bien, según Heidegger, la verdadera pregunta por la evidencia en sentido fundamental comienza como pregunta por la evidencia específica del acceso a un ser y del abrirse del ente. Sólo dentro de este fenómeno tiene sentido la evidencia teórica. La evidencia en Husserl está marcada por su concepto de verdad<sup>80</sup>. Para Heidegger la verdad se vislumbra ya por entonces como algo más originario, en relación con el concepto de evidencia a que apunta aquí.

El cuidado de la certeza hace que también la conciencia en Husserl permanezca dentro de la antigua ontología; aún más, dentro de la lógica formal. Mediante la reducción, la conciencia es primero conciencia pura de un determinado ser individual. Pero así aún no es campo posible de una ciencia. Hay que lograr llegar a la conciencia en general, a fin de lograr también proposiciones científicas; y la conciencia transcendental debe someterse a una reducción posterior, a la reducción eidética. Heidegger dice que en la investigación de la conciencia pura Husserl llegó nada menos que a la idea de una matemática (*mathesis*) de las vivencias. En las *Ideas*, queda aún pendiente si la descripción de la conciencia mediante una *mathesis* de las vivencias es posible; pero luego es un hecho. Y Heidegger añade que el trabajo de Husserl se centraba por entonces en lograr en el *cogito* un punto de partida más radical que el de Descartes, a fin de lograr hallar a partir de él una *mathesis* de las vivencias y de determinar *a priori* las posibilidades puras de las vivencias. El principio fenomenológico: "A las cosas mismas", se interpreta: A las cosas en tanto que pueden ser tema de una ciencia. Pero así no se puede comprender la vida en su ser propio, ni dar respuesta a la pregunta por el carácter de su ser<sup>81</sup>.

Para llegar a las cosas mismas, éstas deben quedar libres. Y esto ha de ser resultado de una larga investigación. Para llegar a ver lo que se ha olvidado o descuidado tampoco

---

<sup>78</sup> *ibid.*, p. 269

<sup>79</sup> *ibid.*, pp. 271-272

<sup>80</sup> *ibid.*, pp. 272-273

<sup>81</sup> *ibid.*, pp. 273-274

basta seguir la sola vía del conocer y del cuidado del conocer, y de la verdad. Estas relaciones son hoy para nosotros las más fácilmente asequibles, a pesar de su complejidad. Mucho más complicada es la relación entre el ser no-teorético del hombre y lo que se ha designado como el bien (*bonum*). Esto también ha degenerado en valor, en un proceso semejante a como el *verum* ha degenerado en *certum*. Pero tampoco la historia de esta degeneración es suficiente. Ambas determinaciones fundamentales han de ser llevadas hasta la ontología griega.

#### 4. De la conciencia al Dasein

Después de lo dicho, Heidegger indica los caracteres del ser del Dasein, partiendo de los caracteres del cuidado, sobre todo del cuidado del conocer (*Sorge der Erkenntnis*), que es el que más ha considerado en este diálogo con Husserl y Descartes. El fundamento para ello es que hay siempre una relación entre el ser del cuidado y lo realmente cuidado en este cuidado (*das Besorgen dieser Sorge*), que, en definitiva, es el Dasein mismo como tal, siempre contenido allí de algún modo.

Como hemos visto, el cuidado del conocimiento conocido (*Sorge um bekannte Erkenntnis*) tiene en Descartes y en Husserl una serie de connotaciones. Ante todo se caracteriza por la certeza (*Gewissheit*) y obligación (*Verbindlichkeit*) o vinculación. Pero así el ente mismo, aquello de lo cual se dice la validez, se deja de lado; y tampoco se plantea pregunta alguna por el ser del mismo conocer. Lo que preocupa es el carácter científico, como válido y obligatorio para todo ente. De esto resulta: 1) Que no se siente la necesidad de preguntar por el ser. 2) Esto hace que tampoco se pregunte por su origen, con lo cual se elimina también la tradición y la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein. 3) Finalmente, de esta manera se da un allanamiento del ser (*Einebnung des Seins*). "El cuidado de la certeza desplaza toda pregunta por el ser a la pregunta por el ser-objeto de la ciencia"<sup>82</sup>.

Precisamente de estos tres caracteres indicados parte ahora Heidegger en su búsqueda de los caracteres del ser del Dasein. El fundamento para ello, como hemos dicho, lo ve en esto: "Estos tres caracteres: *La lejanía del ser*, el *quedar fuera la temporalidad* y el *allanamiento* han de ser vistos juntamente como *determinación esencial del Dasein mismo*"<sup>83</sup>. El Dasein se muestra en ellos como huyendo ante sí mismo. De esta manera, el Dasein en el cuidado que busca la certeza cuida juntamente su ocultación; en este huir se da un desechar sus posibilidades de encontrarse. Pero aún así, en el cuidar de algo el Dasein cuida juntamente (*mit-besorgen*) de sí mismo, aunque sea en el modo de la huida y del desechar las posibilidades dichas.

Heidegger se acoge a este con-cuidar (*Mit-besorgen*) de sí mismo: "Este carácter fundamental, que es uno de los puntos de orientación para una interpretación fundamental del Dasein, sea designado como *retorsión (Verdrehung)*". Esto significa que el Dasein no se puede tomar primeramente mediante la intencionalidad, ya que "el fenómeno de la intencionalidad tiene de antemano esta dirección: Ver algo en dirección hacia algo"<sup>84</sup>. Puesto

<sup>82</sup> *ibid.*, pp. 280-283

<sup>83</sup> *ibid.*, p. 284

<sup>84</sup> *ibid.*, p. 284

que así no se puede llegar directamente y de modo explícito a los caracteres del Dasein, resulta necesaria la retorsión.

¿En qué consiste la retorsión, de manera más precisa? "Todo ser-aprehendiendo, todo conocer, visto según el fenómeno fundamental de la retorsión, es explicación del Dasein mismo. Pero esto quiere decir: El ser del Dasein, en el sentido del modo de ser del cuidado de la certeza en la huida ante el mismo, es en el modo de un ser conocido, de su explicación. Lo que el cuidado rehusa es el Dasein en la posibilidad de su ser-conocido y de su explicación. Ser en el sentido de *ser-en-un-mundo* significa *ser descubierto*, estar *visible* en un mundo. Aquello ante lo cual está huyendo el cuidado, es el carácter de descubierto (*Entdecktheit*) del Dasein"<sup>85</sup>.

En la ontología griega hubo un intento de comprender este carácter de descubierto del Dasein mediante el concepto griego de ἀλήθεια; pero este intento no llegó a término, sino que fue ocultado de nuevo por los mismos griegos. Heidegger quiere hacer ver cómo a partir de los caracteres indicados se pueden determinar ciertos momentos del estar en movimiento del Dasein en esta huida ante sí mismo.

Como decíamos antes, en ese huir del Dasein ante sí mismo se deja ver un fenómeno fundamental, que Heidegger llama *retorsión* (*Verdrehung*). Esto quiere decir que el ser, en el sentido del Dasein, no se caracteriza por el esquema: "Algo se comporta con algo", yo me comporto con un objeto. Más bien sucede así: El ente llamado conciencia, en el estar puesto ante el mundo, se ocupa juntamente (*mit-besorgt*) de su propio Dasein. "En aquello de lo que uno se ocupa hay un ocuparse (*Besorgen*) del Dasein mismo". Y Heidegger añade que no es necesario para ello que haya una reflexión explícita sobre el yo. Aún más, afirma: "Donde falta la reflexión, el fenómeno se muestra en su sentido más propio"<sup>86</sup>. Precisamente por esto cree Heidegger que ahí se podría captar el ser del Dasein.

Heidegger comenta que hay aquí una dificultad de orden lingüístico, ya que "el Dasein *es* un ser tal que fundamentalmente... no puede ser determinado como un ser que uno *tiene*, sino como el ser que uno *es*". Y añade: "El ente que uno *es*, es el ente que lleva en sí la posibilidad de hacerse un 'yo soy'. Pero esta posibilidad no necesita estar de modo expreso en el Dasein; y sin embargo el Dasein no puede despojarse de esta posibilidad"<sup>87</sup>.

En esto se fundaría el fenómeno de la retorsión. "Este fenómeno fundamental de la retorsión, un fenómeno fundamental que fue durante mucho tiempo caracterizado como reflexión, es visto aquí de modo concreto y precisamente en la premirada a la estructura del ser del Dasein como tal"<sup>88</sup>. Según esto, el ser del Dasein no se alcanzaría mediante la reflexión; tampoco mediante la reflexión fenomenológica husserliana sobre el "algo" de las vivencias, sino descubriendo o viendo lo que se descubre (*Entdecktheit*) en el Dasein en su andar por el mundo, aunque sea en el modo del cuidado del conocer.

Heidegger quiere, incluso, hacer de esta retorsión una norma metodológica. "Este fenómeno tiene para nosotros el carácter de una guía metodológica, en tanto que a partir de

---

<sup>85</sup> *ibid.*, p. 285

<sup>86</sup> *ibid.*, p. 287

<sup>87</sup> *ibid.*, pp. 287-288

<sup>88</sup> *ibid.*, p. 288

este fenómeno el carácter fundamental de la conciencia, la *intencionalidad*, es delimitada y reconducida a sus límites, a los *límites de su función explicativa*. Al mismo tiempo, este fenómeno es la base estructural sobre la cual fenómenos tales como alegría, horror, tristeza, angustia se hacen explicables; fenómenos sobre los que se pasa si son caracterizados como intencionalidad. El fenómeno de la angustia no lo puedo entender como un estar-en-relación-con algo, sino que es un fenómeno del mismo Dasein<sup>89</sup>. La intencionalidad como referencia a algo es, según esto, un fenómeno secundario, que se fundaría en la estructura misma del ser del Dasein, en una apertura más originaria del mismo, que se anuncia en la retorsión. Y Heidegger pone como ejemplo la angustia (*Angst*), que será tan importante en *Ser y tiempo* para expresar el ser del Dasein en el mundo.

Al análisis del Dasein y a la pregunta por el ser había llegado ya Heidegger en el curso sobre la ontología y la hermenéutica de la facticidad. Dice allí: "La hermenéutica tiene como tarea hacer accesible el Dasein propio en cada caso, en su carácter de ser, a este mismo Dasein, comunicárselo, perseguir la autoalienación con la que es castigado el Dasein. En la hermenéutica se constituye para el Dasein la posibilidad de hacerse comprensible y de ser comprensible para sí mismo"<sup>90</sup>.

También en este caso contrapone Heidegger la explicación hermenéutica del Dasein a la intencionalidad: "No es absolutamente un comportarse con... (intencionalidad), sino un *cómo* (*Wie*) del Dasein mismo"<sup>91</sup>. Heidegger no habla en este contexto de la retorsión (*Verdrehung*) como método, aunque la practique de uno u otro modo. En lo que sí insiste Heidegger aquí es en el carácter histórico y temporal del Dasein, así como en su poder-ser y en su carácter de existencia, adelantando una primera explicación de lo que hará luego en *Ser y tiempo*<sup>92</sup>.

Después del curso *Einführung in die Phänomenologie* que hemos visto, Heidegger continuó ocupándose del tema de la conciencia pura en Husserl en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Heidegger hace también aquí una amplia crítica de este concepto de conciencia en Husserl, haciendo ver que éste no se planteó la pregunta por el ser de la misma: "Aquí no se hace pregunta alguna por el ser específico de la conciencia, de las vivencias, sino por un destacado ser objetivo para una ciencia objetiva de la conciencia"<sup>93</sup>. Tampoco se plantea la pregunta por el ser del Dasein, ni por el ser en general: "Se pueden constatar dos olvidos fundamentales en la pregunta por el ser: En primer lugar, se olvida la pregunta por el ser de este ente específico, de los actos; y por otra parte tenemos el olvido de la pregunta por el sentido del ser"<sup>94</sup>.

Heidegger cree que esta manera de entender la conciencia, el conocimiento y la verdad no corresponde al lema de la fenomenología: A las cosas mismas. Estas no se

---

<sup>89</sup> *ibid.*, p. 288

<sup>90</sup> M.HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt 1988, p. 15 (GA 63)

<sup>91</sup> *ibid.* p. 15

<sup>92</sup> *ibid.*, pp. 16-17

<sup>93</sup> M.HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1988, p. 165 (GA 20)

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 159

respetan en lo que son, sino que son determinadas por los conceptos de conocimiento y de verdad que provienen sobre todo de la filosofía de Descartes, aunque con raíces más hondas. De ahí la necesidad de superar la fenomenología de Husserl.

Al concepto de conciencia contraponen Heidegger el de Dasein, el de existencia histórica, fáctica, en el mundo de la vida. Para la comprensión de éste no vale el sistema, ni el conocimiento científico, sino más bien la explicación y la descripción fenomenológica. Una presentación o un análisis concreto del Dasein no se hace aquí. Heidegger lo hará ya con bastante amplitud en las clases de 1925: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Pero lo hará sobre todo en 1927 en *Ser y tiempo*.